

כיוונים חדשים בחקר הקבלה

יהודה ליבס

מבוא

בשנתיים האחרונות נשמעו על במות ציבוריות כל מיני קולות בדבר פולמוסים הנוגעים לחקר הקבלה. הציבור למד באמצעות עיתונאים, ואף מפי אנשים בשולי המחקר, שבתחום זה מתחוללת 'מהפכה', או בפי אחרים, 'מרד', או אפילו 'רצח אב'. הפולמוס היה רווי מטענים אישיים, ודווקא הבטים אלה הודגשו על-ידי העיתונאים. מי שבכל זאת מתעניין במחשבת ישראל לגופה נותר נבוך: האם יש בכלל משהו עקרוני מאחורי הפולמוסים האישיים, או כל זה אינו אלא סערה בכוס של תה? ובעיקר שנכתב, בין היתר, נגד המחקרים החדשים, שאין בהם כל חידוש והכל כבר נמצא בכתבי החוקרים הקודמים. אמנם באותה נשימה גם נאמר שהמחקרים הם חידושים של הבל וכי"ב. בבחינת ראשית לא לקחתי ממך שנית כבר החזרתי לך ושלישית זה לא שלך.

אני בכל זאת סבור, שמתחולל גם מפנה עקרוני בחקר הקבלה. ולקחתי על עצמי את המשימה, לחלץ את הצדדים העקרוניים האלה מתוך כל הקליפות של פולמוס וכבוד וכו'. הזדמנות זו, להשמיע דבריי לציבור של חוקרים המעוניינים בגופם של דברים עם שהם גם מודעים לקיום שאר הגורמים של יצר לב האדם בעולם האקדמי, תאפשר לנו לעסוק רק בדברים העקרוניים, שהיטשטשו כל כך בלהט המחלוקת ששובתה על-ידי אמצעי התקשורת. ואולי בירור ענייני של הסוגיות יהיה בו גם כדי להשקיט את הפולמוס שממרר את החיים (לפחות שלי) ולהטותו אל מה שהוא צריך להיות: ויכוח מדעי ענייני.

הפולמוס התנהל בעיקר סביב מחקריו של משה אידל (אמנם היו גם פולמוסים אחרים, קשורים לעניין). אבל המפנה בחקר הקבלה קשור גם לעבודתם של חוקרים נוספים, המצויים אולי בקשר מסוים ביניהם, ואפשר לנסח מכנה משותף לכיוון מחקרם, אך עם זאת לכל אחד דרכו שלו וכיוונו המיוחד. אנסה לומר משהו על הכיוון הכללי של 'חוג' חוקרים זה, אבל עיקר דבריי יתבסס על מחקריי שלי.

א. הכיוון 'התיאורטי'

כדי להבין מהו המפנה האמור, יש להסביר תחילה את הרקע שעליו צמת. האסכולה

הרצאה שנישאה בבוקר יום 1 במכון כן-צבי, כח ניסן תשנ"א (עם תוספות והערות).
ההפניות הביבליוגרפיות — בסוף המאמר.

שהיתה שולטת בחקר הקבלה, ועדיין היא נחלתם של חוקרים רבים, היא דרכו המחקרית של גרשם שלום. הוא נחשב בצדק למורם של כל חוקרי הקבלה היום, ואין ערוך לחשיבות מחקריו, בהם לראשונה הוגדרה הקבלה כתחום מיוחד במדעי היהדות, וניתנה עליה סקירה מקפת ומעמיקה. אך גישתו של שלום, כגישת כל חוקר, היתה מכוונת לכיוון מסוים, שנקבע על-פי האינטרס המדעי שלו. אינטרס זה לא הוגדר בשום מקום בכתביו או בכתבי תלמידיו (הגם שנכתבו דברים רבים וטובים על תורתו של שלום), כי גם הם עצמם לא היו מודעים לקיומו, ולכן קשה לזהותו במבט ראשון. גם אני בשנים הראשונות של מחקרי לא הבחנתי בכל אינטרס מיוחד, וכתבתי מחקרים על-פי המתכונת של אסכולת שלום, כי דרך זו נחשבה גם בעיניי לדרך היחידה האפשרית. אך הלכה וגברה בי הרגשת חוסר נחת, כי נוכחתי לדעת שמחקרים מסוג זה אינם מסבירים די הצורך את תופעת הקבלה. רק במרוצת המחקר הובררה לי יותר סיבת אי-הנחת, ונתנסחה במושגים שאפרוש אותם להלן.

מחקרי שלום מתרכזים בהבט מסוים של הקבלה, והוא ההבט התיאורטי. מכלל מחקריו מתקבל הרושם, שעיקר עניינה של הקבלה הוא בנתינת תשובות משלה על שאלות כגון: מדוע ואיך נברא העולם ולאן הוא הולך, מה היחס בין האל ובין בריאתו, מה מקור הרע ומקומו בעולם, מה תפקיד האדם ותפקיד ישראל, ומה צפוי להם באחריתם. בתיאור תשובתם של המקובלים, שלום העמיק ביותר: הוא אף לא הסתפק בהסברת הכתוב בטקסטים שלפניו, אלא המשיך לעיתים והסיק מסקנות מקו המחשבה של המקובלים מעבר למה שעשו הם עצמם. כך, באופן בולט, בשאלת צמצום אור אין סוף, שאיפשר את האצלת העולמות לפי קבלת האר"י. לפי שלום, מלמד הדבר, מצד אחד, על הרגשת מרחק ושוני מהותי בין המאציל והנאצל; ומצד שני, צמצום האל הוא מעין גלות, ויש לראות בו הזדהות של האל עם גלות ישראל, ולפיכך יש לראות ברעיון הצמצום הלוריאני תגובה על מאורע גירוש ספרד¹. שאלה גדולה היא אם התיאור הזה נכון, אבל אין כלל שאלה על כך שדברים אלה אינם כלולים בטקסטים גופם של המאה ה"ט: אלה אינם מסיקים לא את המסקנה של ריחוק בין האל וברואיו (ולדעתי, איפכא מסתברא²), ולא את הקשר בין הצמצום ובין

1 על עניין זה חזר שלום פעמים רבות בכתביו. יש לציין, ועל כך העירני משה אידל, שבכתביו הראשונים ציין שלום רעיון זה בהסתייגות, כחידוש שאינו מצוי במקורות, בלשונית כגון: 'One is tempted to interpret this withdrawal of God into his own Being in terms of Exile' שלום, זרמים, עמ' 261. אבל בכתבים מאוחרים יותר דיבר על הנושא בלשון ודאי — ראה, למשל: שלום, רעיון, עמ' 208; וגם: שלום, קבלה, עמ' 105.

2 ראשית, לפי חלק גדול מן התיאורים הלוריאניים חלל הצמצום איננו ואקואום, אלא נשאר בו רושם מן האור הנסוג וכן שורשי הדין התקבצו בו מ'אין סוף' (לדעת תשבי היתה זו הדעה הכללית בקבלת האר"י אף שהוסתרה בכמה כתבים — ראה: תשבי, תורת, עמ' כד-כח. זו גם הדעה ב'דרוש על עולם האצילות' המיוחס לרח"ו — אמנם ייחוס זה איננו מקובל עליי — עמ' 17; וראה: ש"ץ, רמ"ק, עמ' 127). שנית: בהמשך התיאור, לאחר הצמצום תורר שוב אור אין סוף ומלא את חלל הצמצום, והוא שבונה את העולמות, וההבדל בינו ובין עצמות אין סוף הוא הבדל של כמות ועוצמה ולא של איכות. שלישיית, קבלת האר"י איננה מאופיינת בהתווית גבול

הגלות³ (רמז בכיוון זה מצאתי אולי בטקסט מן המאה הי"ז⁴¹). שלום היה, לפי הגדרתו הקולעת של משה אידל, לא רק חוקר קבלה, אלא גם תיאורטיקון עצמאי שלה. ואכן בכינוס על קבלת האר"י, שנערך בפברואר 1991, יכולנו כמדומני להיווכח, שלדברי שלום על הצמצום היתה אפילו השפעה על תפיסת הצמצום אצל הוגה כמו הרב סולוביצ'יק. אפשר גם לומר (כך ניסח זאת באוזניי ידידי זאב הרוי), ששלום עסק בקבלה כפי שחוקר פילוסופיה עוסק, נאמר, בקאנט. הוא איננו מסתפק בהסברת הכתוב, אלא ממשיך ומפתח את התיאוריה הפילוסופית. לדרך זו יש יתרונות גדולים של העמקה רוחנית, אך עם זאת יש לשאול אם היא לגיטימית בחקר הקבלה באותה מידה שהיא לגיטימית בפילוסופיה, שהרי סמכות המקובל ומקורות הידע שלו אינם מסורים בידי כל אדם לפי שכלו בלבד; הם נעוצים במסורות מאיש לאיש או בהתגלות מיסטית, ואף החלק המסור לשכל האדם קשור בעיקרו במאמץ פרשני, ולא בחידוש של תיאוריה עצמאית.

עם זאת חשוב לציין, שגם פיתוחים כאלה שהביא שלום אינם זרים לספרות הקבלה. הבעיות התיאורטיות מצויות גם הן ברקע דבריהם של המקובלים, והיו אף מקובלים שעשאו לעיקר בתורתם (אמנם אלה אינם גדולי היוצרים בשטח הקבלה, אלא המסכמים שבאו בעקבותיהם). ואכן עיקר ביקורתי איננו כנגד התשובות ששם שלום כפי המקובלים לשאלות שהציב בפניהם. תשובות אלה הן לעיתים קרובות עמוקות ומלהיכות ומעניינות ומלאות שאר-רוח. במקרים רבים תשובות אלה גם מתאימות לרוח הקבלה, ועוזרות להבנתה. אינני טוען, שהתשובות אינן קבליות אלא פילוסופיות, או שהן מטשטשות את האופי המיתי של הקבלה. אדרבא: שלום הדגיש מאוד את האופי הזה והבליטו במחקריו, ובכך העלה על הבמה את היסוד המיתי שבדת היהודית, והראה את חשיבותו המכרעת לשמירת חינויותה של דת זאת. איש איננו מתכוון לגזול משלום זכות עצומה זו. הבעיה שאני מצביע עליה איננה בתחום התשובות אלא בעצם הצגת השאלות. שלום כחוקר הדת הניח כמובן מאיליו, שהקבלה, כתופעה דתית, באה לענות על הבעיות העומדות ביסודה של דת בכלל

חד בין האל לנבראיו, אלא דווקא כשילוב הנבראים בעצמיותו של האל הבורא — ראה: ליבס, מיתוס.

3 וכדברי שלום עצמו: 'המקובלים לא אמרו בפירוש שפעולה זו של הצמצום רושם קדמוני של גלות יש בה'. ראה: שלום, שבת, עמ' 25.

4 ראה: עמק המלך, פרק ראשון, א, טור א. הוא משתמש לצורך תיאור הצמצום במליצות, אשר בהקשרן המקורי נגעו לעניין הגלות, כגון: 'קדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא' (לפי פירוש הרמב"ם בסוף מסכת עדויות, והשווה: חגיגה ג ע"ב), או: 'בסוד שארו"ל לא זה שכינה עד שעשתה רושם', ודברי חז"ל הקרובים ביותר שיכולתי למצא הם: 'לא זה שכינה מכותל מערבי' (תנחומא שמות י), או: 'לא זה השכינה מתוך ההיכל אף על פי שהוא חרב' (שמות רבא ב, ב). אמנם ברעיא מהימנא שבזוהר מצאנו גם: 'לא זה שכינה מישראל בכל שבתות ויו"ט' (ח"ג, קעט, ב). בשימוש האחרון קרוב לעמק המלך, ספר 'שפע טל', ל טור א: 'כי לעולם הרושם של קדושת אור א"ס ב"ה [אין סוף ברוך הוא] נשאר בתוך זה המקום הפנוי בסוד "לא זה שכינה"'. וראה עוד: ליבס, בכרך.

(כפי שנהוג לחשוב), והן הבעיות התיאורטיות מן הסוג שציינתי. לפי ההנחה הזאת, השאלות שהציג שלום לכתבים הקבליים הוצגו מבחור. החומר נחקר היטב לשם מתן התשובות, אבל השאלות עצמן לא תמיד הועלו מן המקורות. החוקר לא תמיד שאל את עצמו, מהו האינטרס הדתי שלשמו נכתבו הטקסטים שהוא חוקר, אלא בא, בדרך-כלל, עם שאלות מוכנות, ואותן הוא הפנה אל הטקסטים לשם מתן תשובות.

השקפתו של שלום על מהות הקבלה גם באה לביטוי בקונצפציה של חוג ההוראה והמחקר שהקים באוניברסיטה העברית. חוג זה נקרא 'פילוסופיה יהודית וקבלה', ומאחורי שם זה הסתתרה ההנחה, שהקבלה קרובה מבחינת נושאה דווקא לפילוסופיה היהודית, ולא, נאמר, למדרש או לספרות האפוקליפטית או המקראית, או לשירת-הקודש. ייתכן שניצן ראשון לשינוי בתפיסה זו היה בשינוי שם החוג, לאחר פרישת שלום, ליחוג למחשבת ישראל, אף שאולי משמעות זו של השינוי עדיין לא היתה מודעת לגמרי. אני על-כל-פנים תמכתי בשינוי בגלל מחשבות ראשונות שהיו לי בכיוון זה.

תלמידיו הראשונים של שלום הלכו בדרכו וחיידו עוד יותר את כיוון המחקר שלו. על כך אפשר ללמוד אף מן השמות שבחרו לכנות בהם את ספריהם, שמות המעידים על תוכן הספרים. שמות אלה פותחים בדרך-כלל במלה 'תורה' או 'משנה'; כגון 'תורת הסוד של חסידות אשכנז' (ירושלים תשכ"ח), שבו עסק יוסף דן דווקא ביסודות התיאורטיים של תנועה זו, או 'תורת האלהות של משה קורדובירו' (ירושלים תשכ"ג), ספרו של יוסף בן שלמה, המוקדש כולו לשאלת הפאנתאיזם אצל הרמ"ק, או ספריו של ישעיהו תשבי 'תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י' (ירושלים תשכ"ג), שהעמיד את הקבלה הלוריאנית על השאלה המצויה בשמו של הספר, 'משנת הזוהר' (א-ב, 'ירושלים תש"ט, תשכ"א), שהוא מחולק לשישה פרקים (במקרה כמספר סדרי המשנה): 'האלהות', 'סטרא אחרא', 'הבריאה', 'תורת האדם', 'עבודת הקודש' ו'אורח חיים'. כל אחד מפרקים אלה מציג לפני הקורא את דעת הזוהר בנושא שהוא מוקדש לו.

לכל הספרים הללו ערך רב מאוד. הרבה מאוד אפשר ללמוד מ'משנת הזוהר' על ספר הזוהר. ואני לומד בו שנים רבות, ואף שולח אליו את תלמידיי. אפשר גם להתווכח על פרטים שונים ב'משנת הזוהר', אך לא על אלה נטושה ביקורת העקרונית. הבעיה איננה במה שיש בספר, אלא במה שאין בו. לדעתי, העיקר חסר מן הספר, כי למיטב הרגשתי, אחרי קריאה לא מעטה בספר הזוהר, הזוהר איננו 'משנה'. אף עצם הצירוף 'משנת הזוהר' מצלצל באוזני כאוקסימורון (כוונתי ל'משנה' בשימושה המודרני ולא ל'מתניתין' או 'מתנייתא דילן' שבזוהר⁵). הזוהר נכתב מתוך מניעים אחרים, לאו דווקא כדי לתת תשובה לשאלות התיאורטיות שבעל 'משנת הזוהר' הציב בפניו, אף שתשובות כאלה אפשר להעלות מן העולם הרוחני המשמש

כרקע לדברי הזוהר. וכך, שאלת הרע לא היתה עיקר האינטרס הדתי של האר"י, ושאלת הפאנתאיזם לא היתה עיקר בכתביו של הרמ"ק.

ב. תורת השלבים

לכיוון 'התיאורטי' בחקר הקבלה היתה גם השפעה על תיאור תולדותיה. מתוך הנחה שעיקר הקבלה הוא בתיאוריה, נעשה ניסיון לאפיין כל שלב בתולדותיה בתיאוריה מיוחדת. לפיכך נתוו קווים חדים בין השלבים השונים של תולדות הקבלה. כך למשל נטען, שבספרות התלמודית ואף בספרות ההיכלות אין תפיסה תיאורגית (כלומר, השפעה ישירה של פעולות האדם על מידות האל), והתפיסה התיאוסופית של מידות האל כישויות מעין עצמאיות, וזו המוצאת דרמיניות בתחום האלוהות, הן חידוש גמור של הקבלה הספרדית במאה הי"ב, ושהספרות 'הרבנית' היא בכלל לגאליסטית ואנטי מיסטית, וספרות הקבלה, למרות שמה, היא חידוש והתרסה כנגדה.⁶ קביעות חדות אלה היום כבר אינן נחלת הכל, כפי שנראה בהמשך.

כך הן גם קביעותיו של שלום בתחום הקבלה של ימי-הביניים: לדעתו, עד גירוש ספרד עסקה הקבלה בשאלת 'מאין באת' ואחרי הגירוש בבעיית 'לאן אתה הולך'; כלומר, העניין המשיחי נכנס כגורם מרכזי בקבלה רק עקב גירוש ספרד, ואילו קודם לכן הפנו המקובלים את מעייניהם לשאלת היווצרות העולם.⁷ קבלת האר"י, היצירה הקבלית העיקרית אחרי גירוש ספרד, היא כולה, לפי שלום, מיתוס משיחי, ובתפוצתה במאה השבע-עשרה יש למצוא את ההסבר העיקרי להופעת השבתאות.⁸ כך מושך שלום קו ישר וברור מן הגירוש עד השבתאות. גם על קו זה ניתן לחלוק: להלן נראה שקבלה משיחית מובהקת מצויה כבר לפני גירוש ספרד, ושאופיה המשיחי של קבלת האר"י אינו עניין כה חד-משמעי. גם הקשר בין קבלת האר"י לשבתאות אינו פשוט, שכן לפני השבתאות לא היתה לקבלת האר"י, ובמיוחד ליסודות המשיחיים שבה, תפוצה כה גדולה.⁹ גם חקר השבתאות עצמה איננו מאשר תמונה כזו, שכן, לדעתי, משקל היסוד הלוריאני איננו מכריע בשבתאות, ואף עצם השאיפה לגאולה מדינית איננה יסוד עיקרי בקבלה השבתאית;¹⁰ והרי דווקא ביסוד זה ראה שלום עת עיקר המשיחיות היהודית, ולפי תיאורו, הוא שקיבל דחף מכריע ממאורע גירוש ספרד.

שינוי דומה לזה שחל, לדעתו, בתורת המשיחיות היהודית בעת הגירוש, אמנם

- 6 טענות אלה מופיעות, ברמז או במפורש במקומות רבים בכתבי שלום. ראה למשל: שלום, קבלה, עמ' 86-98.
- 7 ראה: שלום, רעיון.
- 8 ראה, למשל: שלום, שבת, עמ' 18-74.
- 9 ראה: אידל, האר"י.
- 10 ראה: ליבס, המשיחיות.

בכיוון ההפוך, חל לדעת שלום גם כמעבר בין קבלת האר"י בשלביה האחרונים (המושפעים כבר מן השבתאות) ובין החסידות. שלום טען, שבחסידות חלה 'ניוטרליזאציה של הרעיון המשיחי', והיסוד המיסטי האישי של הדבקות הוא העיקר בתנועה זו.¹¹ יש לציין, שעל תפיסה זו זכה שלום לביקורת נוקבת כבר מצד ישעיהו תשבי,¹² ולעומת זאת, ספרה של רבקה שץ, 'החסידות כמיסטיקה' (ירושלים תשכ"ח), הוא פיתוח הנחתו של שלום על מהות היסוד העיקרי בחסידות.

דוגמה מובהקת ומאלפת לגבול כזה שהיתווה שלום נמצאת אף בתוך תחום קבלת האר"י גופא, ואני מבקש לעיין בה מקרוב. במחקרו על ר' ישראל סרוג קבע שלום, שסרוג לא היה תלמיד ישיר של האר"י. אך שלום הוסיף וציין, שגם היסודות הקבליים המיוחדים לכתביו — בראש וראשונה תורת 'המלבוש' שנארג בתוך עצמות האל, כהכנה ראשונה לבריאת העולמות — אינם משקפים את תורת האר"י אלא הם תוספת משל סרוג, וקביעה זו אינה נובעת מן הראשונה, שכן אפשר בהחלט שסרוג, שלפי תיאורו של שלום עצמו היה להוט ביותר לאסוף מקורות לוריאניים, מסר בכתביו מסורת לוריאנית אותנטית. שלום לא הסתפק בכך אלא איפיינ תוספת זו כפירוש פילוסופי של המיתוס הלוריאני. קביעה זו נסמכת על עדותו החיצונית של החכם, המתנגד המובהק לקבלה, יהודה אריה ממודנה, ועל הקש מקבלתו הפילוסופית של ר' אברהם הררה על קבלת מורו — ר' ישראל סרוג. אולם לדעתי, הקביעה איננה מתאשרת מבדיקה של תוכן קבלת סרוג עצמה.¹³ התרשמותי שלי, ואף של אחרים,¹⁴ מקבלת סרוג היא הפוכה: זו תורה מיתית מובהקת ובעלת שורשים עמוקים ביותר.¹⁵ יתר-על-כן אפשר היה לצפות, ששלום יציין תורה זו דווקא כנטי פילוסופית, שכן בהוספת שלבים לפני הצימצום, היא מטשטשת את האופי החד של מאורע זה, ששלום אפיינ אותו, כזכור, באפיונים תיאורטיים כגון קביעת תהום בין האל לברואיו וגלות האל בתוך עצמו.

מה ראה, אם כן, שלום לקבוע לגבי קבלת סרוג את מה שקבע? לדעתי, אפשר לשחזר את מחשבתו לפי האינטרס המחקרי שלו: ראשית, תורת סרוג, שלפיה הפעולה הראשונה של האל לא היתה צמצום או 'גלות' אלא אריגת מלבוש, אינה מתאימה לאר"י, שלדעת שלום, גלות האל בתוך עצמו כשלב ראשון הוא חידושו העיקרי. לפיכך שלום נאחז באי היותו של סרוג תלמיד האר"י כדי להפקיע תורה זו מחזקתה. נוח היה לשלום גם לקבל את עדותו של מודנה ולאפיינ תורה זו כפילוסופית, וזאת לא רק בגלל נטייתו של שלום להבחנות תיאורטיות: תוספת עצמאית של תלמיד בלתי ישיר כסרוג לקבלת מורה גדול כמו האר"י מתאים לה

11 ראה: שלום, ניוטרליזאציה; שלום, דבקות.

12 ראה: תשבי, הרעיון.

13 ראה: שלום, סרוג.

14 ראה: אלטמן, עמ' 256 והערה 57.

15 ראה: אידל, גולם, עמ' 148-154.

להיות סיכום תיאורטי ופילוסופי, בעוד שחידוש מיתי מובהק מתאים רק למספר מועט ביותר של מקובלים, ובראשם האר"י עצמו, ולא לדמותו של סרוג. אכן מסיבה זו, יש לדעתי לייחס לאר"י וחוגו גם את הרכיבים המיתיים של קבלת סרוג, מה גם שאפשר כנראה למצוא לתורה זו רמזים בכתבי התלמידים האחרים של האר"י.¹⁶ בכך אפשר להיעזר בדיעה, שחלק ממה שמכונה 'קבלת סרוג' לא נכתב באיטליה בידי ר' ישראל סרוג, כסברת שלום, אלא נשלח לאיטליה מדרמשק, מקום מושבו של הרח"ו, אחרי עזיבת סרוג, ולא הוכר על-ידי תלמידיו הקודמים כחלק מדברי רבם. תשבי, שהביא ידיעה זו לראשונה, לא הסיק מכאן את המסקנה הפשוטה שהיו אולי גם מקורות נוספים למה שנקרא 'קבלת סרוג', אלא ניסה בכל כוחו ליישב זאת עם דברי שלום, ולשם כך נזקק ליצור מה שהוא בעצמו כינה 'השערה דחוקה'.¹⁷

ג. חקירת האינטרס הדתי

שלום הדגיש את הגבולות התיאורטיים בין השלבים השונים של הקבלה לא רק בגלל האינטרס המחקרי שלו, כאמור, אלא גם מהרגשת אי-הנחת המוצדקת כלפי המחקר שקדם לו. לפניו, היתה הקבלה שטח הפקר, חסרת כל ייחוד משלה, שכל חוקר עשה בה כרצונו ומצא בה יסודות דומים לכל מה שרצה להשוותה. אינני מציע כלל לחזור להפקרות זו. מאז ששלום היתווה את החוקים הפילולוגיים הנוקשים לחקר הקבלה,

16 כך ר' משה יונה, ראה: אלטמן, עמ' 249. יש לציין, שהשימוש במונח 'קיפול' בהקשר לצמצום מצוי דווקא במהדורה הראשונה של ספר כנפי יונה, זו שנכתבה בידי משה יונה עצמו, ומרשג זה נעלם דווקא בעיבודו של הרמ"ע מפאנו, תלמיד ר' ישראל סרוג (אלטמן הרוחב שם את הדיבור על שתי המהדורות)! כמו כן רמזה תורה זו בכתבי ר' יוסף אבן טובל — וראה: מרת. אולי גם הדגשתו של הרח"ו שחלל הצמצום הוא עגול דווקא ולא מרובע (עץ חיים, שער א ענף ב, יב טור ג) מכונת כנגד תורת המלבוש, שקיפולו הוא בצורת מרובע. לדעתי יש לייחס משקל לדבריו של אהרון מרקוס: 'ולולא דמסתפינא הייתי אומר כי גם ממהרח"ו ז"ל נעלם הענין הזה, כי חכמת האר"י ז"ל נחלקה לשני נהרות, מעשה בראשית לחוד הוא סוד המלבוש שהם הנתיות ורל"א שערים וסודות עולם התוהו אשר גילה לתלמידו הראשון מכת הראשון (עיין בשה"ג [=שער הגלגולים] שער השמיני) והוא ר' ישראל סרוג, ומעשה מרכבה למהרח"ו ז"ל. ראה: קסת הסופר, יז ע"א. ג' שלום העיד בעצמו, שבראשית דרכו המחקרית התלהב מספרי אהרן מרקוס, ורק אחר-כך התחיל להסתייג ממנו — ראה: שלום, מרקוס.

17 ראה: העימות, עמ' 223-224. וראה: אביב"י, מאמרו של אביב"י (ואף מחקריו האחרים) מחדש חידושים חשובים ביותר במחקר הביבליוגרפי הסבוך של קבלת האר"י, וגם לפי מסקנתו 'קבלת סרוג' היא נוסח אותנטי של קבלת האר"י. אבל בעוד שאני מסתמך דווקא על החידוש המיתי המופלג שבקבלה זו, אביב"י דווקא ממעט בו, כי לדעתו, ר' ישראל סרוג רק מכנה בשמות אחרים אותן שכבות אונטולוגיות הנמצאות בקבלת ויטל. למשל: מה שנקרא בקבלת ויטל 'צימצום' אצל סרוג הוא 'שעשוע', ומה שקורא ויטל 'ארם קדמון', אצל סרוג הוא 'מלבוש', וכן 'עקודים' = 'מחשבה', וכו'. אך לדעתי, אין משמעות רבה לזיהוי השלב האונטולוגי, שהוא הפשטה בלבד, והעיקר הוא בתיאור המיתי, וזה שונה לחלוטין, ויש לראות בו יצירה נוספת של רוח האר"י. עוד על 'קבלת סרוג' וקבלת האר"י — ראה: ליבס, בכרך. עיין חדש באפשרות היות סרוג תלמיד האר"י — ראה: מרת.

אלה ישמשו נר לרגלינו, ורק בעזרת מתודה דקדקנית ביותר נוכל להתקדם ולהעמיק במחקר. אבל מתודה זו גופא איננה מאשרת את הריבוד המדויק של תולדות הקבלה מבחינת תוכני המחשבה: ראשית, נראה בכירור שידיעותינו על תולדות התרבות היהודית הן מעטות בהרבה ממה שיידרש כדי לקבוע ריבוד כזה; שנית, כפי שמתברר שוב ושוב, מוטיבים תיאורטיים דומים צצים ועולים בדורות שונים ובסוגים ספרותיים שונים. עניין זה מסתבר הן בגלל האופי הפרשני הנודע לספרות הדתית היהודית וההסתמכות הספרותית של חלקיה על חלקיה; הן הודות למסורות שבעל-פה (ובמלה אחרת – 'קבלה') בעלות מידה משתנה של אוטורייות, שהתמידו מתחת לפני השטח בעקשנות, שעוצמתה רבה יותר ממה ששוער במחקר הרווח; והן בגלל מציאותם של מוטיבים ורעיונות שריחפו בשולי התודעה הדתית בלי לקבל ניסוח מדויק, ושחלקיהם צצים ועולים בהקשרים שונים בספרות ישראל. אין זאת אומרת שאי אפשר למצוא בתולדות הקבלה התפתחות בתחום התיאורטי: המוטיבים העתיקים מתחברים ומצטרפים תמיד באופן שונה וחדש, ומקבלים ניסוח חדש, ולעיתים תוך צירוף יסודות חדשים ובכללם השפעות עמוקות מתרבויות זרות, אבל התוויית הגבולות הרעיוניים-תיאורטיים מסובכת יותר וחדה פחות ממה שנראה ממחקרי שלום וממשיכיו. יתר-על-כן, המחקרים החדשים אף משווים לגבולות כאלה משמעות אחרת: במקום ההבדלים הרעיוניים-תיאורטיים נכון יותר להדגיש את הבדלי האינטרס הדתי בין הזרמים העיקריים שבמיסטיקה היהודית (אם לנקוט בשם ספרו האנגלי של שלום). לפי הבדלים אלה, ששורשיהם נעוצים לעיתים בהבדלים שברוח התקופות, המוטיבים העתיקים שמתגלגלים מתקופה לתקופה מקבלים משמעויות חדשות ושונות.

דוגמה מובהקת למחקר כזה נמצא בספרו האנגלי החדש של משה אידל על הגולם.¹⁸ ברעיון הגולם חברו כמה וכמה מוטיבים עתיקים, כמו אלה העוסקים בדרך בריאת אדם הראשון בידי האל או בהתחרות שבין האל ובין האדם, וכן המוטיבים של לבוש האל ושיעור-קומה והמלאך העצום הנקרא 'אמת' (שאת מציאותו שיחזור אידל בספרו). כל אלה התחברו והתפרדו לבשו ופשטו צורה על-פי האינטרסים הדתיים השונים, כגון האינטרס המאגיי-מיסטי של חסידי אשכנז, וזה התיאורגי של המקובלים, או המיסטי הטהור של אסכולת ר' אברהם אבולעפיה, ועוד.

אכן במחקרים לא מעטים שהתפרסמו באחרונה אנו קוראים תיאור חדש של המיסטיקה היהודית. לא עוד תורת השלבים, הכמו הגליאנית, שלמדנו מפי שלום, אשר לפיה אחרי דורות רבים של יהדות בלתי מיתית, ואף אנטי-מיתית, צמחה הקבלה כמעט יש מאין בדרום אירופה במאה השתיים-עשרה. עתה מדובר על לבוש חדש וניסוח חדש מתוך אינטרס דתי חדש של חומרי-גלם מיתיים (מיתולוגומנה), שאפשר לזהותם בספרות חז"ל, ובצורות אחרות בספרות ההיכלות וב'ספר יצירה'

18 ראה: אידל, גולם. על ספר זה כתבתי ביקורת מפורטת, והיא עתידה להתפרסם ב'קריית ספר'.

(זיקתם של המקובלים לרוחו של ספר זה נראית היום הרבה יותר אמיצה ופחות פורמאלית ממה שעולה ממחקרי שלום¹⁹). המקובלים שאבו ישירות מספרות זו, ותורתם היא פרי פירוש שלה. אמנם פירושם משהו לחומר-הגלם העתיקים אופי המתאים לרוחם של המקובלים, אבל אין להתכחש גם להמשכיות ולהעמקה שבפירוש כזה, שהוא נותן ניסוח שיטתי ליסודות המיתיים שמצויים בטקסטים העתיקים בצורה אחרת, ולעיתים קרובות אף בחינויות רבה יותר מאשר בספרות הקבלית. הקשר של המקובלים לחומרים עתיקים אלה אינו רק זה של פירוש טקסטואלי. אפשר לזהות גם קשר של מסורות חיות ורצופות מימי 'חז"ל' עד לקבלה, כאשר צומת חשוב במסורות אלה משמשים חסידי אשכנז. על פרטי הדברים עמדתי באריכות במקום אחר,²⁰ ובכך אני שותף למאמץ מחקרי בכיוון דומה, שנעשה גם על-ידי אחרים: אצל משה אידל מגמה זו כולטת ביותר,²¹ והיא ניתנת לזיהוי גם אצל אסי פרבר-גינת ואצל חביבה פדיה, ובמחקריהם של החוקרים מארצות-הברית, אפרים וולפסון ומיכאל פישביין.²²

ד. גנוזיס וקבלה

נוסף למסורות הספרותיות היהודיות העתיקות, שאבו המקובלים גם ממסורות אוטורייות שבעל-פה. כך יש לקבוע גם בלי להסתמך על הצהרותיהם המפורשות של המקובלים, שאפשר היה לקבלם עם קורטוב של מלח, כניסיון להמציא אילן יוחסין כדי לתלות בו לגיטימציה לחידושיהם. על מסורת כזאת אפשר ללמוד ממקומות שונים, שבהם היא מבצבצת ועולה, כגון בעדויות חוץ-יהודיות, ובתורות שהושפעו מספרות ישראל. כך למשל משתנה במחקרים החדשים היחס שהיתווה שלום בין הקבלה לגנוזיס: שלום הניח קשר ישיר בין תורות קבליות מסוימות ובין תורתם של בעלי המינות הנוצרית הני"ל, שפרחה במאות הראשונות לספירה. אכן הדמיון בין הקבלה לגנוזיס מבחינות מסוימות אינו מוטל בספק, אבל להצביע על קשר כזה — קשה מאוד. אך לעזרתנו בא המחקר המודרני על הגנוזיס (כגון מחקריו של גילס קויספל), המצביע על היהדות העתיקה כעל מקורה העיקרי של הגנוזיס.²³ מעתה אין צורך בקשר ישיר בין גנוזיס לקבלה, אך אפשר להשתמש בגנוזיס כדי להוכיח את עתיקותם של מיתולוגומנה התזורים ומופיעים בקבלה. בדרך זו יכולתי להצביע על יסודות קבליים במיתוסים האורפיים המשולבים בספרות הניאו-אפלאטונית,²⁴ וכך

19 ראה: ליבס, אלישע, עמ' 101-103; ליבס, גבירול, עמ' 73-98; אידל, גולם, עמ' 9-26.

20 ראה: ליבס, המיתוס.

21 ראה: אידל, הבטים; וכן במקומות רבים אחרים בכתביו.

22 ראה — לפי סדר האזכורים: פרבר; פדיה; וולפסון; פישביין.

23 ראה: קויספל.

24 ראה: ליבס, אורפיאוס.

נהג משה אידל ומגמה זו מצויה גם במחקריו של גדליהו סטרומזה.²⁵ אפשר להצביע על מקור השפעה והשראה על כיוון זה של המחקר בכתבי שלמה פינס.²⁶

ה. קבלה, פרשנות ומיסטיקה

כאמור, במחקר הקבלה מסתמנת התעניינות הולכת וגוברת באינטרס הדתי של זרמי הקבלה השונים. כך למשל מתחיל להתפתח חקר הפרשנות של המקובלים. זהו כיוון חשוב ביותר, שכן הקבלה נבנית בדרך של פרשנות טקסטים עתיקים, ונראה שבפרשנות יימצא אינטרס דתי אמיתי ועמוק של המקובל, ואין הפרשנות רק מסגרת פורמאלית לתלות עליה, מתוך נימוס, את הרעיונות החדשים, כפי שדומה שחשבו פעם. בדרך זו תוכל גם להימצא התשובה לשאלה הקשה של הלגיטימאציה ואף הקדושה שניתנה לקבלה בקרב היהדות: כל עוד נראתה הקבלה הלוריאנית, למשל, כבריאה חדשה של מיתוס משונה ביותר, לא היה אפשר להבין איך נחשב יוצרו, בעיני הכל, ל'אר"י הקדוש'. עניין זה מתחיל להתבהר עתה, עם חשיפת שורשיו העמוקים של המיתוס הלוריאני, ודרך הפרשנות של האר"י שהעניקה לו את פרצופו המיוחד. כיוון אחר ומרכזי של מחקר הקבלה, שהתפתח ביותר במחקרו של משה אידל, הוא חקר הטכניקות המיסטיות, כולל הפראקטיקה של התפילה. עוד שטח מחקר, חשוב אף הוא, נוגע לצד החברתי של הפעילות המיסטית, כי גם המיסטיקן הוא בעל-חיים חברתי, הזקוק לתנאים הנכונים לפעילותו, ואלה מצדם משפיעים רבות על דרך פעולתו.²⁷ כיוון אחר המעסיק ביותר הוא חקר התודעה העצמית של המקובלים. כי מסתבר שבעיני כמה מקובלים, ודווקא בעיני הגדולים והחשובים שביניהם, היו הם עצמם לא רק הסובייקט החוקר את מה שמחוץ לו, אלא גם המושא לחקירתם. כיווני חקירה כאלה ישפיעו בהכרח על כל תיאור של ההתפתחות הקבלית, אפילו על הצד ההיסטורי והביבליוגרפי.

להלן אנסה עוד לתאר את פעולתו של מחקר כזה, הוא המחקר שהקדשתי לשתי פסגותיה של הקבלה: הזוהר והאר"י. בכך תהיה גם משום הדגמה והסברה של המתודות האמורות.

1. ספר הזוהר

לדעת שלום, ספר הזוהר נכתב בידי איש אחד, ר' משה די ליאון, חכם שלא היה בדורו

25 ראה: אידל, הבטים; ואף במקומות אחרים בכתביו. וראה: סטרומזה.

26 ראה: ליבס, פינס.

27 בהקשר זה יש לציין גם את חקר המנהגים של המיסטיקאים. וראה: גריס.

מן הנחשבים במיוחד, ואותו איש חיבר בסתר את ספר הזוהר באופן פסאודו-אפיגראפי. כלומר, הוא חיבר 'סיפור מסגרת' על חבורת מקובלים, שבראשה ר' שמעון בר יוחאי, ואף את תוכן הדברים ששם בפיותיהם של בני חבורה זו, כלומר את 'משנתו' של הזוהר.²⁸ באמצע שנות השבעים, לאחר שכתבתי עבודת דוקטור על ספר הזוהר, בהדרכת שלום,²⁹ חשתי תחושה עמומה שכדי להבין את כל עומקו של הספר, משהו כאן חסר: אין די בצד התיאורטי, והיסוד הריאלי המתואר בספר איננו 'סיפור מסגרת' בלבד, שההתייחסות המחקרית היחידה שהוא ראוי לה היא הוכחת אי-ההיסטוריות שלו. עם זאת לא חשבתי לסטות מהתיאור שסיפק שלום על דרך חיבורו של הספר, כי הקשר הפילולוגי בין הזוהר לר' משה די ליאון נראה לי מוצק ביותר (אולי תרמה לכך משהו גם האותוריטה של שלום). אז כתבתי את חיבורי הארוך על דמותו של רשב"י בזוהר,³⁰ שבו הצבעתי על היסוד האוטוביוגרפי שהכניס המחבר לדמות רשב"י, על הרכיבים המשיחיים שבדמות זו, על תודעת החידוש של הזוהר ועל ההיתר לחדש שניתן בספר דווקא לרשב"י, כלומר למעשה לבעל הזוהר, ועל הקשר ההדוק שבין תוכן הדרשות ל'סיפור המסגרת' (אגב, גרעינו של המחקר היה בהרצאה שנשאתי לכבוד יום-הולדתו השמונים של שלום, דבר שיכול ללמד משהו על רוח הדיאלוג המדעי בימים ההם, ואף על פתיחותו ונדיבותו של שלום, שהיה רחוק מאוד מאותה אי-סובלנות לדברי ביקורת, המיוחסת לו בפי אחדים).

לאחר שנים נוכחתי לדעת, שאין די בכך למחקר ספר הזוהר. אופיו של החיבור, שהוא בבחינת רנסאנס כולל בתרבות היהודית, איננו הולם יצירה של אדם אחד הספון בביתו, אלא של חבורה מיסטית, החיה ופועלת, כדוגמת חבורת האר"י או הרמח"ל או חבורות החסידים, או כדוגמת חבורתו של רשב"י המוארת בספר גופו. הרגשה זו נתמכה אחר כך בראיות פילולוגיות רבות, שהראו את המגמות השונות המתרוצצות בתוך ספר הזוהר (או יותר נכון 'ספרות הזוהר'), ואת התאמתן לאישים שונים שפעלו בחוג הזוהר או בשוליו, במשך שני הדורות ויותר שבהם היה קיים, ועם אלה נמנים, נוסף לר' משה די ליאון (שאולי ניסח בעטו חלק הגון מדבריהם), גם מקובלי קאסטיליה ('המקובלים הגנוסטיקאים', לפי כינויו של שלום), וביניהם ר' טודרוס אבולעפיה, שאולי הוא ששימש מודל לדמות רשב"י שבזוהר, וכן ר' יוסף גייקאטיליה, ר' יוסף אשכנזי, רבינו בחיי בן אשר, ר' יוסף הבא משושן הבירה, ר' דוד בן יהודה החסיד, ר' יוסף אנג'ליט, מחברו האנונימי של ספר תיקוני זוהר,³¹ ר' יצחק

28 ראה, למשל: שלום, זרמים, פרק חמישי.

29 ראה: ליבס, פרקים.

30 ראה: ליבס, רשב"י.

31 במאמר אחד (ליבס, כיצד נתחבר) הותרתי את הדיון במקובל זה לשלב מאוחר יותר, וכאן אסתפק ברמז: החוקרים הקודמים היתוו גבול חד מדי בין רעיא מהימנא ותיקוני זוהר ובין 'גוף הזוהר'. הם לא נתנו די הצורך את דעתם לשאלת תודעתו של בעל תיקוני זוהר בנוגע לספר הזוהר שהיה לפניו (בלשונו 'חיבורא קדמאה'). כך, למשל, הם לא ניתחו כנדרש את משמעות העובדה שלעיתים השייכה השנייה היא המשך של הראשונה. למשל: רעיא מהימנא ממשך ממקום שפסק החיבור הנקרא 'מתניתין' (על העובדה גופא — ראה: גוטליב). כמו כן יש ליתן את הדעת

דמן עכו³² ועוד. על כל אלה נתייסד מאמרי על דרך חיבורו של הזוהר³³. לפי דעתי, חקר דרך החיבור של הספר יש לו חשיבות גדולה להבנתו: אינו דומה חיבור שנכתב בידי חבורה מיסטית תוססת בעלת תודעה עצמית ומסורות מיוחדות לחיבור שנכתב בידי איש אחד. יש קשר בין דעתו של שלום בעניין זה ובין הדגשתו את היסוד התיאורטי שבחיבור, כי לשם תיאוריה עיונית גרידא יכול להספיק אף שכלו של אדם אחד. אגב אורחא כאן המקום לציין, שחלק ניכר מן המקובלים שצינתי כשייכים לחוג הזוהר נחקרו רק אחרי שלום ניסח את מסקנותיו לגבי הזוהר, והוא עצמו היה מי שפתח בחקירתם, אך לא היה סיפק בידו ליישם את תוצאות מחקריו אלה על בעיית הזוהר, ולפיכך רואה אני אף במחקר הזוהר בדרך החדשה תוצאה דיאלקטית של מחקרי שלום. ועוד: מחקרי זה אף מאשר כמה כיוונים אינטואיטיביים של שלום בתחילת דרכו, שנזנחו על ידו בטרם עת לטובת התזה, שהציע בשלב מאוחר יותר.

ז. האר"י הקדוש

באשר לאר"י: המחקר בשטח זה מראה, שהחידושים התיאורטיים שעליהם הצביעו שלום וממשיכיו כעיקר חשיבותו, אין בכוחם להעמיד על ייחודו של מקובל זה, הנחשב לשיא תורת הקבלה. ראשית: בחלק ניכר של התורות התיאורטיות, ודווקא כאלה שעניינן את החוקרים במיוחד, אין לראות חידוש לוריאי מובהק. כך למשל בנוגע לתפיסה המשיחית שהעלה שלום מכתבי האר"י. כבר במחקר שהוזכר לעיל על דמותו של רשב"י בזוהר הראיתי, שרעיונות אלה מקורם בספר הזוהר, והאר"י העלה את יסודותיה מספר זה על-ידי פרשנות מעמיקה, ולא כדברי שלום שטען, שייסודות כאלה היו רחוקים מליבם של מקובלי ספרד והאר"י חידש אותם כתגובה אישית על

על כך, שיש לא מעט קטעים בספר הזוהר שנכתבו בסגנון ביניים — בין 'גוף הזוהר' ובין רעיא מהימנא ותיקונים. כוונתי, למשל, לדרשות הרבות על הפסוק 'והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע' (דניאל יב:ג). דרשות אלה מצויות בראשית הזוהר, וכן בראש ספר תיקוני זוהר וחלק התיקונים שבזוהר חדש. רבות מאלה נושאות את תותמו המובהק של בעל תיקוני זוהר (לעיתים בהתייחסות מפורשת לחיבור הראשון), ואחרות כתובות בסגנון 'גוף הזוהר', אבל לגבי רבות מהן אין אפשרות להכריע, ויש להן מעמד ביניים. לדרשות אלה חשיבות מיוחדת להבנת תודעתו העצמית של הזוהר על שכבותיו השונות (ואף שמו של הספר), ועדיין לא נותחו כראוי. דוגמה נוספת: בזוהר ח"ג, קפח ע"ב-קפט ע"א, מצויה דרשה הקרובה לתיקוני זוהר מבחינות שונות (כגון בדרך השימוש במקורות חז"ל, בדחיסות, וכן ברוח האנטיגמיסטיה). מצד אחר הטקסט משולב מבחינה ספרותית בלא הפרד בתוך חטיבת ה'ינוקא' של גוף הזוהר. מעניין שבתוך ספר רעיא מהימנא ותיקונים מובהק יותר. יתר-על-כן, דומה שהקטע ברעיא מהימנא מוסיף מידע להבנה נכונה של פשט הקטע מן הינוקא (כגון שדבריו על האות ה' ועל המוץ קשורים לברכת המוציא). הסבר אפשרי לתופעה משונה זו הוא התיאוריה שהבאתי במאמרי דלהלן (ליבס, כיצד), ולפיה בעל הזוהר ניסח בלשונו דעות של בני חבורתו, ואולי גם את דברי בעל רעיא מהימנא בראשית דרכו, לפני שכתב בעצמו את ספרו.

32 גם על יחסו של זה אל הזוהר לא כתבתי במאמר דלהלן. בשאלה זו ראה: ליבס, מיתוס.

33 ראה: ליבס, כיצד.

הפורענות של גירוש ספרד.³⁴ אפילו עניין הצמצום, שבפי החוקרים הוא סימטת הלוריאניזם, איננו מיוחד לאר"י — טקסטים העוסקים בכך, ובאופן קרוב ביותר לדרך הלוריאנית, מצויים בכל תקופות הקבלה. אמנם רעיון זה קיבל תנופה מיוחדת במאות השש-עשרה, השבע-עשרה והשמונה-עשרה, אבל קשה לקבוע איזה תפקיד מילאה בכך אישיותו של האר"י. נוסף על כך, מצינו כתבים לוריאניים מובהקים ביותר, המתארים את ראשית המציאות בלא לכלול בתיאוריהם את רעיון הצמצום. בזאת יכולתי להיווכח בסמינריון שלימדתי באוניברסיטה העברית בשנת תשנ"א בנושא טקסטים 'לוריאניים' על ראשית האצילות, וכמו כן, בכיוון זה מצביעים שורה של מחקרים חדשים. בכינוס על קבלת האר"י (פברואר 1991) הרצה משה אידל על הצמצום במשמעותו ה'לוריאנית' בקבלה הספרדית שלפני הגירוש. כן שמענו שם, מפי בועז הוס, על תורה דומה מאוד לתורת הצמצום, שפיתח ר' שמעון לביא, שכתב את דבריו בצפון-אפריקה באותן שנים שבהן לימד האר"י בצפת, אך בלי שידע על האר"י או על שאר חכמי צפת. תורתו של לביא צמחה כפירוש אורגאני של רעיונות ספר הזוהר. הגדילה לעשות ברכה זק במאמרה על תורת הצמצום של ר' משה קורדובירו, ובשאר מאמריה על הרמ"ק. בניגוד לחוקרים שקדמו לה, זק מסתמכת על מלוא הקף כתבי קורדובירו, ובעיקר על ה־Magnum Opus שלו, שהזנח עד עכשיו לגמרי, הוא 'אור יקר' — פירושו לזוהר. במחקר טקסטואלי מדויק מראה זק שחלק גדול מן התורות שנחשבו לוריאניות מצויות כבר בכתבי קורדובירו.³⁵ קל לראות עד כמה גישה זו מנוגדת לרוח האסכולה הקודמת, ששאפה לריבוד חד על בסיס תיאורטי, והיא באה לידי ביטוי, למשל, במאמרה של רבקה ש"ץ, ששמו מעיד על כיוונו: 'ר' משה קורדובירו והאר"י — בין נומינאליזם לריאליזם'.³⁶

אבל מקורותם של הרעיונות התיאורטיים הלוריאניים איננה השאלה העיקרית, זוהי השאלה, האם הגישה התיאורטית יש בה כדי לספק מפתח להבנת הכתבים הלוריאניים המסובכים כל כך. את התשובה השלילית על שאלה זו למדתי, לאחר שנים שבהן ניסיתי לקרוא וללמד את קבלת האר"י בדרך זו, ונוכחתי לדעת שבאשר לרוב הגדול של הכתבים, אף כאשר הצלחתי להבין את הכתוב בהם, לא יכולתי להבין מהי בעצם משמעותם. תשובה שלילית כזאת אפשר ללמוד גם מפי תלמידיו הישירים של האר"י, המרבים להלל אותו בשבחים מופלגים ולתאר את חוכמתו וידיעתו הנפלאה, בעניינים כגון הכרת הפרצוף והגשמות או שיחת ציפורי השמים, ואינם טורחים כלל להזכיר את ידיעתו התיאורטית בעניינים קוסמוגוניים או

34 גם משה אידל טען מצידו כנגד הקשר בין קבלת האר"י לגירוש — ראה: אידל: פרטיות; ובצורה מקוצרת: אידל, הבטים, עמ' 264-267. אידל גם החליש את הוויקה המקובלת בין גירוש ספרד ובין התודעת המשיחית בכלל — ראה: אידל, אשכולי, עמ' 21-27.

35 ראה: זק. וראה עוד: ליבס, בכרך. שם הראיתי איך תורת הרמ"ק היא מיתית ביותר, ולא כמו שחשבו.

36 ראה: ש"ץ.

תיאוסופיים,³⁷ כאלה הנחשבים לעיקר חשיבותו בעיני החוקרים. ידיעות כאלה במקורן אינן אלא רקע הכרחי לדברים שהיו עיקר עניינו של האר"י, או בלשון הלוריאנית 'הקדמות'.³⁸

אמנם מאחר שהדברים שהיו באמת עיקר עניינו של האר"י היו קשורים לזמן ומקום ולנשמות אנשים מסוימים, כבר המקובלים הראשונים שאחרי האר"י החלו לשוות להם אופי תיאורטי כללי. והדבר מסתבר: הרי כשביל מקובל שאיננו היסטוריון ואיננו כן-זמנו של האר"י המשמעות הקשורה לזמן ולאישיות מסוימת איננה קיימת עוד. מתוך מגמה זו, החלו המקובלים לסדר את כתבי האר"י על-פי נושאים תיאורטיים (בערך כפי שנהג תשבי ב'משנת הזוהר'), כדי לשוות להם סדר הגיוני ולהקל על הלימוד.³⁹ וכך נערכו הכתבים פעמים רבות, עריכה אחר עריכה,⁴⁰ אך ככל שעמלו העורכים לשוות סדר טוב יותר לכתבים, יותר ויותר נסתתרה משמעותם, שכן משמעותם של הכתבים קשורה דווקא להקשריהם המיוחדים, וכדי להגיע אליה יש לעמול קשה ולחפש את ההקשר המקורי של כל מאמר ומאמר. כאן לדעתי נעוץ חלק לא מבוטל מהקושי העצום המוכר לכל תלמיד המבקש למצוא משמעות בכתבי האר"י, קושי שאיננו מסולק על-ידי מחקריהם של שלום ותשבי. אפשר לומר שחוקרים אלה המשיכו במידה מסוימת את דרכם של עורכי קבלת האר"י ומפרשיה, ולא כיוונו לעיקר האינטרס של יוצרה.

אחר שהתייאשתי מלמצוא את המפתח לכתבים הלוריאניים בשיטה התיאורטית, ניסיתי דרך אחרת, ונוכחתי לדעת שתוצאותיה יותר משביעות רצון. הרבה מן הכתבים הלוריאניים הקשים מתבארים כאשר הם נחקרים במיכות לחקר הביוגרפיה של האר"י ובהתחשב באינטרס הדתי המשתנה שהיה לו בכל שלב משלבי חייו. לשם כך השתמשתי בספרות הביוגרפית-הגיוגרפית הקיימת סביב אישיותו של האר"י, שעד עכשיו נחקרה תמיד במנותק מן הספרות הקבלית.⁴¹ נוכחתי לדעת שבמקרים רבים שתי הספרויות משלימות זו את זו. במקרים כאלה אפשר לאמת דרך הספרות הקבלית עדויות המצויות בספרות הביוגרפית, שלא תמיד אפשר לסמוך על אמיתותה, ומאידך גיסא אפשר להיעזר בספרות הביוגרפית להבהרת הבעיה הסבוכה של תיארוכה ותיאור התפתחותה של ספרות הקבלה

37 ראה למשל: הקדמת מוהר"ד, ד טור א; תולדות האר"י, עמ' 156-157; אלה תולדות, עמ' 248-251; שער רוח הקודש, ד ע"ב. המקום היחיד שבו נוגעים השבחים גם בעניינים תיאורטיים הוא: כתבי שבח, לח, ע"ב-לט ע"א, וגם שם לא נזכר הצמצום.

38 מכאן השם 'שער ההקדמות' לספר המכיל את העניינים האונטולוגיים, ומקורו בהרגלו של הרח"ו להקדים 'הקדמה' כללית לפני ביאור עניין מיוחד. חלק ניכר של 'שער ההקדמות' נתהווה, ככל הנראה, מליקוט 'הקדמות' כאלה, ניתוקן מהקשרן הראשון, וסידורן על-פי סדר אונטולוגי.

39 מגמה זו נוסחה במפורש, ובלשון בוטה, בהקדמתו של ר' מאיר פאפרש לספר עץ חיים שבעריכתו — ראה: עץ חיים.

40 במחקר של עריכות אלה חלה האחרונות התקדמות גדולה, בעיקר הודות לחיבוריהם של יוסף אביב"י ומאיר בניהו.

41 ספרות זו, כשהיא לעצמה, נחקרה ביסודיות על ידי: מאיר בניהו, דוד תמר ומרדכי פכטר.

הלוריאנית. כלומר, אני מציע להשתמש כאן במתודה שהשתמשו תמיד חוקרי חסידות בראסלב, שהסבירו את התורות שבספר 'ליקוטי מוהר"ן' על פי נסיבות אמירתן, המתוארות בספר 'חיי מוהר"ן'.⁴² והרי דרך זו נוהגת למשל גם בחקר הקוראן (לפחות עד הזמן האחרון), שבו מתפרשים הפסוקים על-פי הנסיבות שבהן התגלו לנביא, או 'ירדו מן השמים' (בערבית: 'אסבאב אל-נזול').

במחקר זה על היווצרותה של קבלת האר"י, הגעתי להגדרת כמה שלבים בהתפתחותו הרוחנית של האר"י, ובמקביל לכך, בהתפתחות קבלתו.⁴³ השלב הראשון, שזמנו קודם עליית האר"י לצפת, מתאפיין באינטרס הפרשני: האר"י שקד על פירוש קטעים קשים בספר הזוהר. בספרות הביוגראפית מסופר שימים רבים הוא התלבט על פירושו של קטע אחד, ולא נחה דעתו, ואמר 'עוד אני צריך למודעי' וביטויים אחרים המביעים מורת רוח ובקשה להשראה מלמעלה, עד שהורו לו מן השמים את פירושו הקטע.⁴⁴ תיאור זה מתאשר במלואו מניתוח קטעי הפירוש שכתב אז, ושנשתמרו ב'שער מאמרי רשב"י'.⁴⁵ מ'שער רוח הקודש' אנו אף למדים מה היתה המדרגה המיסטית שהשיג אז. מדרגה זו, גם אם היא כוללת גילוי מלמעלה, איננו מן השמים הכחולים; מקורו בעמל קשה של לימוד, הכולל לא רק את טקסט הזוהר לבדו, אלא גם עיון מעמיק במפרשי זוהר קודמים ובעיקר בכתבי הרמ"ק. מתוך עמל פרשני זה נוצר מלאך 'מגיד' (הוא הנקרא, כפי הנראה, 'מודעי' בשינוי המשמעות של המליצה התלמודית הנזכרת)⁴⁶ והוא מסכם באופן שלם ומיסטי את ההשגה

42 כך נהגו למשל: יוסף וייס, אברהם יצחק (ארתור) גרין, עדה רפפורט-אלברט וכן רחל אליאור (ראה: אליאור). וכך נהגתי גם אני, ראה: ליבס, ר' נחמן.

43 המחקר עדיין לא פורסם בשלמותו, אך פרקים אחדים ממנו נאמרו בהרצאות פומביות. וראה: ליבס, מיתוס; ליבס, תרין.

44 ראה למשל: אלה תולדות, עמ' 247-248; שער רוח הקודש, ד ע"ב.

45 למשל, המאמר הראשון שבספר הזוהר פורש שלוש פעמים, ובין הראשון לשני נאמר 'ועוד אני צריך למודעי בלשון זה עד יערה עלי רוח ממרום', שער מאמרי רשב"י, ג טור ד. וכיו"ב שם, ה טור א: 'כי בלשון הזה צריכים אנו למודעי עד יערה עלינו רוח ממרום, ומכל מקום נפרש בו קצת בחזקת היד בע"ה', וכן רבים (במקום 'בחזקת היד' גרסת כתבי-היד: 'כיד ה' הטובה עלינו', ונראה כתיקון). גם הרמ"ק נאלץ לפרש לעיתים 'בחזקת היד', ראה: פרדס רימונים, כ טור ב; כא טור א. בנוגע למליצה 'עד יערה עלינו רוח ממרום' — יש לב:טו — ר' משה גלנטי אמר, כנראה על אודות האר"י: 'ובכבר שמענו ועינינו ראו חכמים מחוכמים אשר הערו עליהם רוח ממרום', והביאו בניהו — ראה: תולדות האר"י, עמ' 249 הערה 7. משפטים כאלה חדרו גם לכתבי תלמידיו של האר"י, ולאחרונה דנה בהם צביה רובין, בהרצאתה על פירושי הזוהר של ר' יוסף אבן טבול, בכנס הבינלאומי על קבלת האר"י, שנערך בירושלים בפברואר 1991. אך שלא כמוה, לפי דעתי אבן טבול רק מחקה בכך את מורו האר"י, ואין ביטויים אלה מעידים אצלו על מדרגה מיסטית כלשהי. מעניין שהגאון מוילנא סירב להיזקק לגילוי המגיד והעדיף עליו את הפרשנות שכולה עמל עצמי. ראה: חיים.

46 שער רוח הקודש, א ע"א: 'זוה עניין המלאכים המתגלים לבני אדם ומודיעים אותם עתידות וסודות ונקראים בספרים מגידים'. בתלמוד, 'עדיין צריכין אנו למודעי', כוונתו: עוד נותר צורך לדברי ר' אליעזר המודעי (ראה, למשל: שבת, נה ע"ב). בימי הביניים השתמשו במשפט זה כבמליצה, שפירושה: עוד נותר גם לי מה להוסיף בעניין זה. השימוש המיסטי המובהק הוא, כנראה, חידושו של האר"י.

הדיסקורסיבית שהושגה בעמל קודם לכן, ומיישר את הקצוות שנשארו בלתי ברורים.⁴⁷ תורת הקבלה שנוצרה בדרך זו היתה שונה ממה שנודעה אחר-כך, בימי צפת, כ'קבלת האר"י', והיא חסרה את רוב הממד הדינאמי, הפרסונאלי, התיאורגי והמשיחי. (זיהוי הסגנון ואופי הקבלה הוא קנה-מידה אפשרי גם לזיהוי קטעים נוספים השייכים לקורפוס זה, שאותו כתב האר"י עצמו בארץ מצרים).⁴⁸

לימים, עם העמקת האר"י בספר הזוהר, לא נחה דעתו בהשגה זו, המסתפקת בעניינים ספוראדיים, והוא ביקש להשיג הבנה שלמה של ספר הזוהר כולו. לשם כך נזקק ל'מגיד' אחר, ומי מתאים לכך יותר מאשר מחברו של ספר הזוהר, שהוא, בעיני האר"י, ר' שמעון בר יוחאי? זאת היתה, לפי דעתי, הסיבה לעליית האר"י לצפת: להשתטח על קבר רשב"י במירון, להתחבר עם נשמת בעל הזוהר, כדי להשיג את כל חוכמת הספר. שכן אז פיתח האר"י טכניקה מיסטית של התקשרות עם נשמת צדיק באמצעות השתטחות על קברו, וכתב לשם כך 'ייחוד' מיוחד⁴⁹ (גם בעניין זה הושפע האר"י עמוקות מן הרמ"ק⁵⁰).

בצפת, לאחר תקופה של ירידה ומבוכה, השתנה אופי הקבלה שלו: מעתה כבר לא

47 דוגמה מעניינת ביותר להתערבות המגיד מצויה, לדעתי, במאמר האחרון של 'שער מאמרי רשב"י', סו טור ב, והתערבות זו מהווה, לדעתי, נקודת מפנה בקבלתו של האר"י. לאחר שפירש האר"י קטע זוהרי שעניינו עשרת הרוגי מלכות, הוא עובר להסכר מיתוס מות המלכים (אכן גם בזוהר יש קשר בין שני העניינים — ראה: זוהר ח"ב, רנד ע"ב). שני חלקי הדרוש מחוברים על-ידי המשפט 'והנה עתה עת דודים לגלות'. לכאורה כך פונה האר"י אל קוראו, אך בעומקו של דבר, לדעתי, כך פנה המגיד אל האר"י. והרי במליצות דומות ביותר פנה גם המגיד אל ר' יוסף קארו (ראה למשל: מגיד מישרים, כגב. דרשת ר"י קארו שם עוסקת באותו נושא — עשרת הרוגי מלכות — ועל-פי אותו מאמר בזוהר, שנדרש הרבה בתוג אלקבץ-הרמ"ק-ר' יוסף קארו). אופייני הוא דרך עורכי קבלת האר"י, שניתקו את שני חלקי המאמר: החלק העוסק בעשרת הרוגי מלכות וגלגוליהם נדפס לחוד בספר הגלגולים, פרק לט, וחלקו העוסק במלכי אדום נדפס לבדו בספר: זוהר הרקיע, קג ע"א ואילך.

48 לפי סימנים אלה, אני מבקש לשייך הנה את הטקסט המפורסם המכונה 'סדר האצילות בקיצור מופלג' (ראה עליו: שלום, שטר, עמ' 156-158). הטקסט מצוי בהרבה כתבי-יד בייחוס לאר"י או לרח"ו, והחוקרים קיבלו תמיד דווקא את הייחוס האחרון. הטקסט אף נדפס בספר: עץ חיים, שער ג, ובספר אדם ישר, ה טור ד, ובשם 'קיצור עולם התיקון למוהר"ר ישראל סרוג' — ראה: מעין החכמה, דף לח. התייבוס מצטיין בטאטיות יחסית של התיאוסופיה שלו, ויש בו גם סימנים סגנוניים המתאימים לסגנון האר"י, כגון קטיעת התיאור בלשון 'ודי בזה'. בטקסט זה, קומת האלוהות עצמה זהה עם המשיח. ואכן ביחס לשלב זה בלבד, הקודם לתקופת צפת, אני מקבל את דברי שלום על חוסר מקום לדמות משיח בשרודם בקבלת האר"י; ראה שלום, שבתי, עמ' 41.

49 נדפס, בין השאר: שער רוח הקודש, כח ע"א. וראה: ספר החזיונות, עמ' קע, קעב. וראה: שלום, כתביו, עמ' 185.

50 ראה אור יקר, כרך יג, עמ' סד. אמנם לעומת הטכניקה הכמורלוריאנית המתוארת שם — ראה: אור יקר, כרך א, עמ' עב: 'ענין ההתבודדות לדבק הנפש במקום הנרצה ואין ידיעה ולא חסידות לענין זה עתה ואפי' לא נודע מהו'. אולי ידיעה זו נוספה לרמ"ק רק אחר-כך, עם עבודתו על פירוש הזוהר. הרמ"ק גם העיד, שקיבל חלק מסודותיו דווקא בזמן השתטחותו על קבר רשב"י — ראה: אור יקר, כרך יג, עמ' קעה. על קרבתו הרוחנית של הרמ"ק לרשב"י עמד להתפרסם מאמר חשוב מאת ברכה זק. לדעתי גם בכך יש צדדים שוים בין הרמ"ק ובין האר"י.

עמל בפרטים, אלא שפע כולל, שרוב עוצמתו מנעה ממנו את אפשרות הכתיבה ('יחוד ההשתטחות על קברות הצדיקים' היה מן הדברים האחרונים שכתב בידי). עתה נתגלה כשרונו העיקרי של האר"י, והוא הכרת הנשמות וגלגוליהן. הכוונה לנשמות האנשים שמסביבו, ובעיקר לנשמתו שלו ושל חבריו הקרובים. התעמקות זו נמשכה עד יום מותו, כשנתיים אחר הגיעו לצפת, והיא שהביאה אותו, בתקופה האחרונה לחייו, לייחס אף משמעות משיחית לעצמו ולקשריו עם חברותו, ובעיקר לתלמידו ר' חיים ויטאל⁵¹ (אני נוטה לייחס אמינות רבה לעדותו של הרח"ו בעניין זה). מכאן אף השוני באופיה הכולל של הקבלה שלו. בתקופה הראשונה, עם בואו לצפת, עיקר האינטרס שלו היה בהשגת ידיעות עליונות (אינטרס מיסטי), ואחר-כך עבר להתעניינות מיוחדת בתיקון, תחילה תיקון הנשמות הפרטיות ואחר-כך לתיקון העולם כולו (אינטרס תיאורגי). מה שנוסח תחילה כ'ייחודים', שניתנו לאנשים פרטיים ומחוץ לעבודת הקודש הרגילה, השתלב עתה במערכת הליטורגית הכללית (כוונות התפילה).⁵² דוגמה לכך תמצא אף בייחוד הנזכר של 'השתטחות על קברות הצדיקים', שלפי נוסחו הראשון היה קשור למקום — לבית-הקברות ולא לזמן מסוים, וניתן רק לאנשים מסוימים (הרח"ו ואולי גם ר' יוסף אבן טבול⁵³); ומטרתו, המפורשת בתחילתו, היתה מיסטית: הכרת הסודות העליונים. אך בשלב מאוחר יותר שינה ייחוד זה את מטרתו, והוא נכלל בתוך כוונות נפילת-אפיים וקריאת-שמע.⁵⁴ במקביל להתפתחות זו, גם התיאוסופיה, תיאורי הפרצופים העליונים, קיבלה אופי יותר דינאמי ויותר משיחי.

התפתחות זו בביוגראפיה הרוחנית של האר"י ושל הרח"ו היתה מודעת לשני האישים, והיא מתוארת במונחים מיתיים בספרות הלוריאנית ומיוחסת לה חשיבות רבה. תיאורים אלה הם לעיתים גלויים ולעיתים אחרות אוטוריים ובאים במסווה של תיאור ביוגרפי של אישים כמשה רבינו או המשיח, הקשורים לאר"י בקשר של גלגולי נשמות, אך המשמעות האוטוביוגרפית ניתנת שם להוכחה ברורה.⁵⁵

51 ראה: ליבס, תרין.

52 כאן המקום להעיר, שכוונות האר"י, אשר לפיהן מיתוס התיקון חוזר מדי שנה, מלמדות גם על הבט מחזורי של הזמן והתיקון בקבלת האר"י, נוסף להתקדמות של תיקון קווי, שרק אותה רגילים ליחס לקבלת האר"י.

53 ראה: שלום, כתביו, עמ' 185.

54 ראה: שער הכוונות, עניין נפילת אפיים, דרוש ה, דף מח. דרוש זה נכתב בידי האר"י עצמו. שער הכוונות, עניין קריאת שמע, דרוש ו, כד ע"א: 'ע"ד הנזכר ביחוד כתיבת יד מורי ז"ל בענין השתטחות על קברות הצדיקים'. על דוגמה אחרת, שבה עניין שיקעו אישי לחלוטין קיבל אחר-כך משמעות כללית ושולב בריטואל הכללי (בכוונת 'תשכון' שבתפילת העמידה) — ראה: ליבס, תרין.

55 כוונתי לתיאור המשיח, הנדפס בשם הרח"ו בספר: אור החמה, דף ח טור א; ובספר: ארבע מאות שקל כסף, סח ע"ב; ובשם האר"י, בספר הגלגולים, פרק עב. התיאור המובא כאן של אישיותו של המשיח והתפתחות תודעתו העצמית מתאים למסופר בספרות הביוגרפית על האר"י. למשל: המשיח יתעורר בארץ הגליל 'כאילו היה מתחילה ישן' ואז יתווסף לו כוח הנבואה, ולאט לאט יתחזק בחכמתו ויכיר בערך עצמו. אמנם עצם התעוררות המשיח בארץ הגליל מוזכרת כבר

ח. המקובל וקבלתו

עד כאן לעניין האר"י, והארכתי בו במקצת הן בגלל חשיבותו, והן כדוגמה לעניינים אחרים. בדרך זו של מציאת קשר בין היוצר ליצירה, או מציאת הביוגרפיה של ההוגה בתוך תורתו התיאורטית, בדרך זו הלכתי גם במחקריי על עוד אישים חשובים במחשבת ישראל, כגון ר' שלמה אבן גבירול, ר' שמשון מאוסטרופוליה, ר' יעקב עמדין, מיכאל קרדוזה ושבתי צבי.⁵⁶ יכולתי להראות בכמה מקומות, שזה הדין גם באשר לכתבי הקבלה של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, שמושגי הקבלה שלו, כגון 'אור שיש בו מחשבה ואור שאין בו מחשבה', מציינים לא רק ישויות עליונות אלא אף משקפים את קווי האופי והאישיות המיסטית שלו ושל משיחו⁵⁷ (עם זאת מקורם של מושגים אלה הוא בפיתוח של דברי הזוהר⁵⁸). ברוח זו אני גם מדרוך עבודת דוקטור שנכתבת עתה על קבלת נתן העזתי. לשם השוואה אציין את מאמרו החלוצי של חיים וירשובסקי 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', שיכול לשמש דוגמה מובהקת נוספת לאסכולת שלום: אפילו בקבלת נתן, שהיה כולו נתון לבשורתו על שבתי צבי, לא מצא וירשובסקי, הפילולוג המעולה, אלא 'תיאולוגיה' תיאורטית וכללית.⁵⁹ נדמה לי, שכיוון המחקר 'הפרסונאלי' שתוארתי מעסיק גם חוקרים אחרים. אסתפק בציון מחקריו האחרונים של עמוס גולדרייך, שמצא בכתבי מחברו האנונימי של ספר תיקוני זוהר עדויות על תודעתו העצמית של המחבר ועל דרכו המיסטית.⁶⁰ אני מקוה, שדרך זו עוד תפתח ותוכיח את עצמה, בצד דרכים אחרות, כמכשיר טוב

בווהר (ח"ב, ז ע"ב), אבל פירושה כאן מתאים לנאמר בספר: תולדות האר"י (עמ' 156), על ימיו הראשונים של האר"י אחרי עלייתו לצפת שבגליל. תיאור היעלמותו של המשיח למשך שנה לפני גילויו הסופי מעיד, לדעתי, על כך, שהקטע הנידון נכתב כשנה הראשונה אחרי מות האר"י. באשר למשה, כוונתי לקטע המופיע בנוסחים שונים בראש פרשת ואתחנן בספרות הלוריאנית המסודרת לפי פסוקי המקרא (שער הפסוקים, ספר הליקוטים, ספר ליקוטי תורה, וכן ספר הגילגולים פרק ע"א). הקטע מדבר אמנם על משה רבינו, אבל הוא מבהיר את כוונתו הכללית יותר, כי 'אין דור שאין בו משה', ומשמעות כללית זו שבה והופכת פרטית, שכן תפקידו של משה קשור כאן 'בפרט בדור האחרון הזה'. ועוד: לפי ספר החזיונות, עמ' קפט, נוף האר"י בתלמידיו, בלשון: 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם?'. לשון זו היא כמובן פאראפראזה קבלית על דברי משה, דברים ג: כו: 'ויתעבר ה' בי למענכם'. בקטע הלוריאני הנ"ל על משה, מפורש פסוק זה כך: '[...] כי כמו שהעוונות גורמים להחזיר זעיר אנפין לסוד העיבור כן גם לפרנסי הדור'. מילת 'בי' שבפסוק הנזכר מפורשת כאן על שנים-עשר חודש, שבהם עתיד 'הפרנס' לשהות בסוד העיבור. ורעיון זה מקביל לרעיון שהבאנו לעיל על גניית המשיח במשך שנים-עשר חודש. ראייה נוספת על הקשר של הקטע על משה עם דמות האר"י תמצא בהשוואתו לדמות האר"י בהספדו של ר' שמואל אוזידה (ראה: פכטר). על העניין כולו ראה עוד: ליבס, תרין.

56 ראה — לפי סדר האיזכורים: ליבס, גבירול; ליבס, שמשון; ליבס, עמדין; ליבס, קרדוזה; ליבס, שבתי.

57 ראה, ליבס, צדיק, עמ' 85.

58 ראה: ליבס, המשיחיות, עמ' 14.

59 ראה: וירשובסקי; ליבס, וירשובסקי.

60 מחקרים אלה נישאו בהרצאות פומביות ועדיין לא פורסמו בכתב. יש לצפות שהם ייכללו בספר של גולדרייך על תיקוני זוהר, שיתפרסם בקרוב.

להעמקה בחקר הקבלה; וכן, שבעתיד הקרוב תתפתחנה עוד דרכים הרבה יותר טובות ממנה.

הפניות ביבליוגרפיות

אביב"י אביב"י, 'כתבי האר"י באיטליה עד שנת ש"פ', עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 91-134.

אור החמה א' אזולאי, אור החמה, פרמישלא תרנ"ז (דפוס צילום: בני ברק תשל"ג).

אור יקר מ' קורדובירו, אור יקר, כרך א, ירושלים תשכ"ב; כרך יג, ירושלים תשמ"ה.

אידל, אשכולי אידל, מבוא לספר: א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ² ירושלים תשמ"ח.

אידל, האר"י —, 'אחד מעיר ושנים ממשפחה' — עיון מחדש בכעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות' פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

אידל, הבטים M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University, New Haven and London 1988.

אידל, גולם —, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Antropoid*, Suny, Albany 1990.

אידל, פרטיט —, 'Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650' (בדפוס).

אלה תולדות ח' ויטל, 'אלה תולדות יצחק', תולדות האר"י, עמ' 247-259.

אלטמן א' אלטמן, 'הערות על התפתחות תורתו הקבלית של רמ"א מפאנור, מחקרים בקבלה [...] מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [תשמ"ד]), עמ' 241-268.

אליאור ר' אליאור, 'בין היש והאין: עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב החוזה מלובלין, החסידות בפולין בין החלוקות (בדפוס).

ארבע מאות ח' ויטל (מיוחס לו), ארבע מאות שקל כסף, קראקא תרמ"ו (דפוס צילום: ירושלים תשל"א).

גוטליב א' גוטליב, 'מאמרי ה"מתניתין" וה"תוספתא" שבווהר', בספרו: מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 163-214.

גריס ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן.

הקדמת מוהרח"ו ח' ויטל, 'הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות', בספרו: שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, דפים א-ד.

וולפסון א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', ספר הזיכרון לאפרים גוטליב, אוניברסיטת תל-אביב (בדפוס).

ירושובסקי ח' וירושובסקי, 'התיאולוגיה השכתאית של נתן העזתי', בספרו: בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 152-188.

זוהר הרקיע י' צמח (עורך), זוהר הרקיע, קארץ תקמ"ה.

זק זק, 'תורת הצימצום של ר' משה קורדובירו, תרבין, נח (תשמ"ט), עמ' 207-237.

חיים ח' מולודצ'ין, 'ההקדמה לביאור הגר"א על ספרא דציניעותא', בסוף ספרו: נפש החיים, ירושלים תשל"ג.

כתבי שבח ש' מיינשטרל, 'כתבי שבח יקר וגדולת האר"י ז"ל', י"ש דלמדיגו, תעלומות חכמה, באסיליאה שפ"ט, דפים לז-נ.

ליבס, אורפיאוס י' ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', ספר היובל לשלמה פינס, ח"א, ירושלים תשמ"ח (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז), עמ' 425-459.

ליבס, אלישע —, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

- — , 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך' (בדפוס).
 — — , 'ספר יצירה אצל ר' שלמה בן גבירול ופירוש השיר אהבתך', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), עמ' 73-123.
- ליבס, בכרך
 ליבס, גבירול
- — , 'De Natura Dei: המיתוס היהודי וגלגוליו', ספר הזיכרון לאפרים גוטליב, אוניברסיטת תל-אביב (בדפוס).
 — — , 'המשיחיות השבתאית', פעמים, 40 (תשמ"ט), עמ' 4-20.
 — — , 'באיזורי הגבול של הקבלה: ביקורת על הספר: חיים וירשובסקי, בין השיטין', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 131-138.
- ליבס, המיתוס
 ליבס, המשיחיות
 ליבס, וירשובסקי
- — , 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), עמ' 1-71.
 — — , 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר-שבע (בדפוס).
 — — , 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 122-165.
- ליבס, כיצד
 ליבס, מיתוס
 ליבס, עמדין
- — , 'שלמה פינס ומחקר הקבלה', ספר היוכל לשלמה פינס, ח"ב, ירושלים תש"ן (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), עמ' טז-כב.
 — — , פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז² (בשכפול), ירושלים תשמ"ב. (עבודה לשם קבלת התואר ד"ר, בהדרכת גרשם שלום).
 — — , 'ספר צדיק יסוד עולם — מיתוס שבתאי', דעת, 1 (תשל"ח), עמ' 73-120.
- ליבס, פינס
 ליבס, פרקים
 ליבס, צדיק
- — , 'מיכאל קרדו — מחברו של ספר רזא דמהימנותא המיוחס לשבתי צבי, והטעות בייחוסה של איגרת מגן אברהם לקרדו', קרית ספר, נה (תש"ס) עמ' 603-616, נו (תשמ"א), עמ' 373.
 — — , 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון, מה (תש"ס), עמ' 201-245.
- ליבס, קרדו
 ליבס, ר' נחמן
- — , 'המשיח של הזוהר — לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.
 — — , 'יחסו של שבתי צבי להמרת דת', ספונות סדרה ב, יז (תשמ"ג), עמ' 267-307.
- ליבס, רשב"י
 ליבס, שבתי
- — , 'חלום ומציאות: לדמותו של הקדוש המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה', תרביץ, נה (תשמ"ג), עמ' 83-109.
 — — , 'תרין ארזילין דאיילתא — דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו', קבלת האר"י (בדפוס).
- ליבס, שמשון
 ליבס, תרין
- ח' ויטל, לקוטי תורה נביאים וכתובים וגלוה אליו ספר טעמי המצות, וילנא תר"ם.
 י' קארו, מגיד מישרים, ירושלים תש"ך.
 ד' מט, 'מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), עמ' 123-145.
 י' לוריא (מיוחס לו), מעין החכמה, וארשא תקמ"ה (דפוס צילום, כרך עם שער היחודים, ירושלים תשכ"ג).
- ליבס, תורה
 ליבס, מגיד מישרים
 ליבס, מעין החכמה
- ר' מרוז, 'יר' ישראל סרוג תלמיד האר"י — עיון מהודש בסוגיה', דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 41-50.
- מרוז
- G.G. Stroumsa, 'Form(s) of God: Some notes on Metatron and Christ', *Harvard Theological Review*, 76:3 (1983), pp. 269-288.
 ח' ויטל, ספר הגלגולים, פרעמישלא תרל"ה (דפוס צילום בתוך: ספר תורת הגלגול בכתבי האר"י ובמפרשיו ח"א, ירושלים תשמ"ה).
- סטרומזה
 ספר הגלגולים
- — , ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד.
 — — , ספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג.
- ספר החזיונות
 ספר הליקוטים

עולם האצילות — — 'דרוש על עולם האצילות', ליקוטים חדשים מהאר"י ז"ל וממהרח"ו ד"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-23.

עץ חיים פדיה — — עץ חיים (עורך: מ' פאפרש), ירושלים תר"ע.

פדיה — — ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סג"ינהור', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), עמ' 157-285.

פישביין M. Fishbane, 'Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought', *From Ancient Israel to Modern Judaism — Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta 1989, pp. 261-270.

פכטר מ' פכטר, 'דמותו של האר"י בהספר שהספידו ר' שמואל אוזידה', ציון, לז (תשל"ב), עמ' 21-40.

פרבר א' פרבר-גינת, 'תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג — "סוד האגוד" ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז (בשכפול).

פרדס רימונים מ' קורדובירו, פרדס רימונים, מונקאטש תרס"ו (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ב).

קויספל G. Quispel, *Gnoctic Studies*, Istanbul 1974-1975.

קסת הסופר יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמים, עם פירוש קסת הסופר לאהרן מרקוס, קראקא תרנ"ה.

שלום, דבקות G. Scholem, 'Devekut, or Communion with God', in: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 203-227.

שלום, זרמים — —, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946.

שלום, כתביו ג' שלום, 'כתביו האמתיים של האר"י בקבלה', קרית ספר, יט (תש"ב-תש"ג), עמ' 184-199.

שלום, מרקוס — —, 'אהרן מרקוס והחסידות', בחינות, 7 (תשי"ד), עמ' 3-8.

שלום, ניוטראליזציה שלום, 'The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism', in: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 176-202.

שלום, סרוג — —, 'ישראל סרוג — תלמיד האר"י?', ציון (ת"ש), עמ' 214-243.

שלום, קבלה — —, 'קבלה ומיתוס', בספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 86-112.

שלום, רעיון — —, 'רעיון הגאולה בקבלה', בספרו: דברים בנו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 191-216.

שלום, שבת י שלום, שבת י צבי והתנועה המשיחית בימי חייו, תל-אביב תשי"ז.

שלום, שטר — —, 'שטר התקשרות של תלמידי האר"י', ציון, ה (ת"ש), עמ' 133-160.

שער הכוונות ח' ויטל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב.

שער הפסוקים — —, שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב.

שער מאמרי רשב"י — —, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט.

שער רוח הקודש — —, שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב.

שפע טל ש' שפטל הורוביץ, שפע טל, האנוויאה שע"ב (דפוס צילום ירושלים תשל"א).

ש"ץ ר' ש"ץ, ר' משה קורדובירו והאר"י — בין נומינליזם לריאליזם, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ד), חוברת ג, עמ' 122-136.

תולדות האר"י מ' בניחו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז.

תשבי, העימות תשבי, 'העימות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממודינה', בספרו: חקרי קבלה ושלחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 177-254.

תשבי, הרעיון — —, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.

תשבי, תורת — —, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג.